مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شمارۀ پیاپی ۱۰۴
بهار ۱۳۹۵، ص ۱۱۱-۹۱

بررسی مقایسه‌ای قاعده اوّلیه در شکّ از دیدگاه محقّق نائینی و شهید صدر*

دکتر طاهر علی محمّدی[۱]
دانشیار دانشگاه ایلام
Email: tahghighat@chmail.ir
دکترعبدالجبّار زرگوش نسب
استادیار دانشگاه ایلام
حمزه نظرپور
کارشناس ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه ایلام

چکیده

به هنگام شک در تکلیف و نبودن دلیل، جای تمسک به اصل عملی است؛ اما اینکه قاعده اوّلیه در شکّ چیست، میان اصولیان اختلاف نظر است. عدّه‌ای از جمله محقق نایینی برائت عقلی را به عنوان قاعده اوّلیه پذیرفته، و برخی دیگر که در رأس آن‌ها شهید صدر قرار دارد، قائل به احتیاط عقلی هستند. محقق نایینی با استناد به قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، در صدد برهان‌سازی نسبت به دیدگاه خود برآمده است. وی منوط بودن تحرّک به وصول تکلیف را از جمله ادلّه‌ای دانسته که می‌توان بر آن در راستای اثبات برائت عقلی مبتنی بر قاعده «قبح عقاب بلا بیان» استناد کرد. ایشان معتقد است که عقاب بر ترک تحرّک، در جایی که موجب تحرّک وجود ندارد، قبیح خواهد بود. در مقابل، شهید صدر با نقد و رد دیدگاه او، با ارائه نظریه حقّ الطاعه، به اثبات دیدگاه خود پرداخته است. در این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی انجام پذیرفته، ضمن تبیین هر دو دیدگاه و بررسی ادله و نقد آن‌ها و ذکر مبانی نظریه «حقّ الطاعه»، صحّت نظریه شهید صدر بر کرسی اثبات نشانده شده است.

کلیدواژه‌ها: برائت عقلی، قبح عقاب بلا بیان، احتیاط عقلی، مولویت، حقّ الطاعه، محقّق نائینی، شهید صدر.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۳/۱۰/۲۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰.
۱ . نویسنده مسئول

مقدمه

هرگاه در تکلیفی شک حاصل شود و پس از رجوع به ادلّـه، دلیلـی بـرآن تکلیـف حاصـل نشود، میان اصولیان اختلاف نظر وجود دارد که آیا جای تمسک به اصل عملی برائت است یـا آنکه می‌بایست مطابق اصل عملی احتیاط اقدام نمود. مشهور اصولیان معتقـد بـه جریـان اصـل برائت به استناد قاعده «قبح عقاب بلا بیان» هستند، و در مقابل، شهید صدر و برخـی دیگـر بـه تبع او، قاعده اولیه را در چنین مواردی احتیاط عقلی می‌دانند. در این میـان، محقّـق نـائینی کـه قول مشهور را پذیرفته، با برهان‌سازی بر این قاعده، آن را قضیه‌ای از قضایای فطری دانسته که قیاس آن همراهش است.

بر خلاف مشهور و محقق نایینی، شهید صدر بنا به دلایلی مانند لزوم دفـع ضـرر محتمـل، وجود علم اجمالی در شبهات و تمسّک به اصالت حظر قائل به احتیاط عقلی شده است. افزون بر این دلایل، نظریه «حق الطاعه» که از ابتکارات شهید صدر می‌باشد، در اثبات دیدگاه او نقش اساسی‌تری ایفا می‌کند. ایشان بر خلاف نظر محقّق نائینی که دایره حقّ اطاعـت را منحصـر در تکالیف قطعی و رسیده شده به مخاطب و مکلّف می‌داند، قائل است کـه ایـن انحصـار باعـث محدودیت دامنه و گستره مولویت مولا می‌شود و بدین ترتیب، گستره مولویت او را علاوه بـر تکالیف مقطوع، به تکالیف مظنون، مشکوک و حتّی موهوم هم می‌گستراند و این گسترش را از مدرکات اوّلی عقل عملی می‌داند.

با توجه به نقش متفاوتی که هر کدام از این دو نظریـه در اسـتنباط احکـام ایفـا مـی‌کننـد، ضرورت انجام این تحقیق روشن می‌شود. بر این اساس، در این مقالـه ضـمن بررسـی شـأنیت حکم عقل، ابتدا دلایل محقّق نائینی و همه نقدهای وارد بر دیدگاه ایشان بیان می‌شـود، سـپس با بیان قاعده اولی در شکّ از منظر شهید صدر، مبانی دیدگاه ایشان بررسـی و بـه سـه اشـکال وارد بر نظریه طرح شده از سوی وی اشاره و پاسخ مقتضی به هر یک داده خواهد شد.

شأنیت حکم عقل

در باره حکم عقل به حسن و قبح دو مبنای کلّی وجود دارد: ۱ ـ عقل شأنیت بـرای حکـم را ندارد و حکم مخصوص مولا است و عقل غیـر از ادراک واقعیـت هـیچ شـأنیتی نـدارد. بـه عبارت دیگر نمی‌تواند ادراک کند که آیا این فعل، اقتضای حسن دارد یا قبح؟ دارای مصـلحت است یا مفسده؟ بنابراین عقل همین مقدار از واقعیات افعال و اشـیاء را درک مـی‌کنـد و دارای

حکم نیست. کسانی مانند محقّق اصفهانی که این مبنا را می‌پذیرند، در مباحث اصول وقتی به حکم عقل اشاره می‌کنند، منظورشان بنای عقلا است (رک: اصفهانی، ٤/ ٨٤).

۲ ـ مبنای دوم آن است که عقل دارای حکم است و از حکم عقل به حسن و قبح، ملائمت و منافرت چیزی با قوّه عاقله اراده می‌شود. چرا که آدمی قوای متعدّدی دارد که یکی از آن‌ها قوّه عاقله است و این همانند دیگر قوای انسان دارای ملائمت‌ها و منافرت‌هایی است. پس آنچه که با آن ملائم و سازگار بوده، حسن و آنچه ناسازگار و منافر با آن است، قبیح محسوب می‌شود (رک: علامه حلی، ٩٠؛ تونی، ١٧١؛ وحید بهبهانی، ٣٦٣؛ حائری اصفهانی، ٣١٦).

ثمره این دو مبنا در بحث شکّ ظاهر می‌شود؛ به این صورت که اگر در موردی شکّ شود که آیا حَسَن است یا قبیح، طبق مبنای اول باید به بنای عقلا رجوع کرد و دید که آیا عقلا آن را حسن می‌شمارند، یا قبیح؛ ولی بر طبق مبنای دوم، حالت شکّ باقی و بدون علاج می‌ماند (حکیم، ٤٣٩/٤). به دیگر سخن بر اساس مبنای اول وقتی گفته شود عقل به «قبح عقاب بلا بیان» حکم می‌کند، معنایش آن است که عقلا چنین بنایی دارند؛ یعنی آن‌ها می‌گویند اگر مولا بخواهد بنده‌اش را عقاب کند بدون اینکه نسبت به تکلیف، بیانی به آن بنده رسیده باشد، این کار قبیح خواهد بود. در این میان، تفاوتی هم میان مولای عرفی و شرعی نیست و شارع نیز به عنوان یکی از عقلا و بلکه رئیس آن‌ها اگر بخواهد در تکلیفی بدون اینکه بیانی برای مکلّف رسیده باشد، او را بر مخالفت آن تکلیف عقاب نماید، عقابش قبیح است؛ ولی بر حسب مبنای دوم، اتّفاق و بنای عقلا اهمیّت ندارد و عقل از حیث اینکه عقل است و از جهت قوّه عاقله، درک می‌کند که «عقاب بلا بیان» قبیح است. تفاوت دو مبنا در تفسیر این قاعده هم ظاهر می‌شود که بر حسب مبنای اول، قاعده «قبح عقاب بلا بیان»، نوعی اجماع عقلا است ولی بر حسب مبنای دوم، نوعی حکم عقل و ادراک عقلی است.[۱]

بررسی قاعده اوّلیه در شکّ از دیدگاه محقّق نائینی

محقّق نائینی قاعده اوّلی در هنگام شکّ در تکلیف را برائت عقلی دانسته و قائل است که

۱. میان حکم عقل و بنای عقلا دو تفاوت وجود دارد: أ) در بنای عقلا، انسان عقل خود را بکار نمی‌برد تا ببیند که عقل چه می‌گوید؛ بلکه اجماع عقلا را مد نظر قرار می‌دهد. ولی در حکم عقل، به خود عقل مراجعه کرده و او را قاضی قرار داده و خود عقل حاکم است. ب) بنای عقلا یک امر عملی است که همه عقلا عملاً چنین کار می‌کنند و به زبان قراردادی نبسته باشد، فی المثل تمام عقلا به خبر ثقه عمل می‌کنند ولی حکم عقل یک قضاوت است که عقل هر عاقلی حکم می‌کند به این امر و لو بسیاری از عقلا طبق حکم عقل عمل نکنند (ر.ک: محمّدی، ۲۳۳/۳).

حکم عقل به برائت از مواردی است که نمی‌توان آن را مخفی داشت؛ چرا که عقل مستقلاً به قبیح بودن عقاب بدون بیان واصل به مکلّف پس از تلاش او نسبت به یافتن و جستجوی حکم مسأله، حکم می‌کند و در صحّت مؤاخذه و استحقاق عقاب، مجرّد بیان واقعی با نرسیدن بیان و حکم به مکلّف کفایت نمی‌کند. در ذیل تقریرهای ایشان بیان می‌گردد:

۱ ـ محقّق نائینی قائل است که عدم عقاب در مورد عدم بیان فقط بخاطر فوت و از بین رفتن مطلوب مولا است و مراد واقعی آن مستند به مکلّف پس از اعمال وظیفه‌اش ـ یعنی فحص و جستجو از دلیل ـ نیست، بلکه یا مستند به خود مولا است و یا به برخی اسباب دیگر که سبب مخفی ماندن منظور مولا بر مکلّف می‌شود مثل پنهان کردن توسّط ظالمان یا سببیّت آن‌ها برای تضییع احکام و برای مستند نبودنش به مکلّف، عقل مستقلاً حکم به قبح مؤاخذه می‌کند (کاظمی خراسانی، ۳/ ۳٦٥).

۲ ـ وی در تقریری دیگر نیز تلاش بر برهانی‌ساختن قاعده «قبح عقاب بلا بیان» دارد که می‌توان استدلال او را به دو صورت بیان کرد: صورت اول اینکه هر تکلیف تنها در صورتی محرّک عبد است که وجود علمی داشته باشد و وجود واقعی تکلیف در صورت نبود علم، محرّک نیست. مثلاً شیر در صورتی که وجودش معلوم باشد، انسان را به فرار وا می‌دارد و نه وجود واقعی آن. پس در صورت عدم علم، مقتضی تحرّک موجود نیست و روشن است که عقاب بر ترک تحرّک در صورتی که مقتضی تحرّک موجود نباشد، قبیح است. صورت دوم، استشهاد به عرف‌های عقلایی است و استشهاد به این که در میان جمع عقلا اگر شخص آمر بخواهد مأمور خود را بر مخالفت تکلیفی که به او نرسیده است، عقاب کند، نکوهش می‌شود. به همین قیاس خداوند نیز نمی‌تواند بندگان خود را بر مخالفت تکالیفی که بدان‌ها نرسیده است، عقاب کند (خویی، ۲/ ۱۸٦).

مشهور اصولیان مثل نراقی (نراقی، ٤٥)، شیخ اعظم (انصاری، ٥٦/۲)، محقّق خراسانی (خراسانی، ۳٤۳)، محقّق حائری (حائری یزدی، ٤۲۷)، محقّق نائینی (کاظمی خراسانی، ۳٦٥/۳)، محقّق عراقی (عراقی،۱۷٦/۲؛ نیز نگ: کرباسی، ۸۹/٤ و بروجردی نجفی، ۲۳٦/۲)، محقّق اصفهانی (اصفهانی، ۸۳/٤)، محقّق بروجردی (منتظری، ٥٦٦)، امام خمینی (سبحانی، تهذیب الاصول، ۸٦/۳)، محقّق خویی (هاشمی شاهرودی، ۲٥۸/۳)، «قاعده قبح عقاب بلا بیان» را قبول داشته و بدان استناد نموده‌اند.

بررسی قاعده اوّلیه در شکّ از دیدگاه شهید صدر

همان‌گونه که ذکر شد قاعده‌ی «قبح عقاب بلا بیان» را بیشتر دانشمندان قبول داشته و بدان

تمسک کرده‌اند و تنها روحانی (حکیم، ۴۳۸/۴) و شهید صدر (حسینی حائری، ۵۸/۳؛ نیز نگ: هاشمی شاهرودی، ۲۶/۵؛ عبدالسّاتر، ۵۷/۱۱) هستند که این قاعده را قبول ندارند. شهید صدر بر خلاف نظر مشهور اصولیان و به ویژه محقّق نائینی، معتقد است که قاعده اوّلیه نسبت به هر تکلیف مشکوک، احتیاط عقلی است (صدر، ۱۶۳/۱). ایشان پس از بیان و تأیید ادلّه‌ای همانند لزوم دفع ضرر محتمل، وجود علم اجمالی در شبهات و تمسّک به اصالت حظر، نظریه «حقّ الطاعه» را مطرح می‌نماید:

أـ دفع ضرر محتمل: شهید صدر معتقد است وقتی فرض احتمال ضرر و عقوبت وجود داشته باشد، می‌توان به قاعده لزوم دفع ضرر محتمل رسید و این فرع تنجّزِ تکلیف در مرحله سابق است؛ چرا که با نبود تنجّز تکلیف، قطع به عدم عقاب وجود خواهد داشت و برای همین محال است که تنجّز تکلیف ناشی از این قانون باشد. خلاصه آنکه اگر عقل به قاعده «قبح عقاب بلا بیان» حکم نماید، در این حالت رافع موضوع قانون دفع ضرر خواهد بود؛ ولی اگر عقل حکم به برائت عقلی نکرد و تکلیف احتمالی هم منجّز باشد و سپس شکّ در فراغ و سقوط مطرح شود، در این حالت عقاب بر مخالفت قبیح نبوده و هیچ شکّی در صحیح بودن عقوبت وجود نخواهد داشت؛ خواه قاعده‌ای با عنوان لزوم دفع ضرر محتمل موجود باشد یا نباشد (هاشمی شاهرودی، ۱۸۷/۴).

در واقع شهید صدر اعتقاد دارد که قانون دفع ضرر محتمل پس از فرض احتمال ضرر و عقوبت، و همیشه فرع تنجّز تکلیف در رتبه سابق است؛ بدین معنا که تا وقتی که تکلیف منجّز نباشد، قطع به عدم عقاب نشدن خواهیم داشت، برای همین نمی‌توان گفت که این تنجّز به موجب قاعده دفع ضرر محتمل می‌باشد.

ب ـ وجود علم اجمالی در شبهات: این دلیل می‌گوید که چون عقل به لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی حکم می‌کند، بنابراین اصل اوّلی عقلی در همه شبهات احتیاط خواهد بود.

ج ـ اصالت حظر: شهید صدر در بیان اصل اوّلی احتیاط، این دلیل را یکی از ادله قائلان ذکر می‌کند (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۳۲۷/۳؛ نیز نگ: حسینی حائری، ۷۹/۵). این بحث در کلام اصولیان در ابتدا با عنوان «الاصل فی الاشیاء هل هو الحظر او الاباحه» طرح شده که بیشتر آنان قائل‌اند که اصل در اشیا اباحه است (ر.ک: علم‌الهدی، ۲/ ۳۳۳؛ نیز نگ: نراقی، ۳۸۷/۱؛ نائینی، ۳۷۹/۳) و تنها شیخ طوسی به توقّف قائل است (طوسی، ۷۴۲/۲).

دـ نظریه حقّ الطاعه: این نظریه مدّعی ثبوت مولویت تشریعی خداوند در حدّی فراتر از دایره تکالیف معلوم است (اسلامی، ۶۱). در واقع شهید صدر این نظریه را در برابر قاعده «قبح

عقاب بلا بیان» مطرح می‌سازد و اعتقاد دارد که قاعده مذکور موجب تضییق و تنگ شدن دایره و گستره حقّ اطاعت خداوند نسبت به خلق است و حقّ اطاعت خداوند فقط در مورد تکالیف قطعی اختصاص دارد. به این معنا که دایره حقّ اطاعت الهی شامل تکالیف ظنّی و احتمالی نمی‌شود که این نظر با ادراک عقل عملی سلیم که حکم به ثبوت حقّ اطاعت خداوند بر ما در گستره‌ای وسیع و شمول مولویت خداوند در زمینه‌ای عظیم می‌کند، منافات دارد. تفاوتی نیز ندارد که مبنای ما بر ملاک مولویت و حقّ اطاعت خداوند بر خلق از نظر عقل، منعمیّت خداوند باشد یا خالقیّت او.

ایشان برای اینکه منظور خود را از این نظریه تبیین نماید به طرق و بیان‌های گوناگون آن را ذکر نموده است. وی قائل است که حقّ الطاعه قیدی دارد و آن اینکه عقل ادراک می‌کند که در دائره «حقّ الطاعه» هر چند احتمال وجود داشته باشد؛ منجّز خواهد بود البته تا وقتی که از سوی شارع حکم ترخیص وارد نشده باشد (صدر، ۱۶۴/۱). **وی همچنین می‌گوید دلیلی برای محدود کردن حقّ مولا وجود ندارد؛** بلکه مولویت ذاتی خدا اقتضا می‌کند در دائره تکالیف قطعی، ظنّی، وهمی و احتمال ضعیف، حقّ الطاعه وجود داشته باشد و هیچ دلیلی برای محدودیت حقّ طاعت مولا در تکالیف مقطوع نیست؛ بلکه در ظنّ، وهم و احتمال هم گستره‌ی آن وجود دارد (رک: حسینی حائری، ۷۲/۳). **ایشان در جای دیگر** می‌گوید: اجرای برائت عقلی، تبعیض در گستره حقّ اطاعت مولای حقیقی و تحدید و تضییق دایره‌ی آن است. به عبارت دیگر فقط در بُعد تکالیف مقطوع؛ حقّ طاعت وجود خواهد داشت و البته وجدان عملی (عقل عملی) ما با این مطلب موافقت نمی‌کند (هاشمی شاهرودی، ۱۸۶/۴).

وی در مقام آسیب‌شناسی به خطا افتادن قائلین به برائت عقلی معتقد است آنان میان حجیّت و مولویت، تفکیک قائل شده‌اند، در حالی که تفکیک بین این دو صحیح نیست؛ زیرا بحث از حجیّت در واقع بحث از حدود مولویت است. به نظر ایشان مولویت عبارت است از حقّ الطاعه که آن هم از اموری است که عقل آن را یا به ملاک خالقیت یا به ملاک شکر مُنعِم و یا به ملاک مالکیت درک می‌کند. سپس می‌گوید: مشهور، میان مولویت مولا و منجّزیت احکام فرق گذاشته‌اند؛ بدین معنا که دو امر متغایر نزد آن‌ها وجود دارد: یکی مولویت مولای واقعی است که نزد آن‌ها مسلّم بوده و نزاعی در آن ندارند و با بحث قطع و منجّزیت آن ارتباط نمی‌یابد و امر دیگر منجّزیت قطع و حجّیت آن است که به مولویت مولا مرتبط نمی‌شود. بنابراین از دیدگاه شهید صدر این تفکیکِ مشهور؛ سبب اشتباه آن‌ها شده است؛ زیرا در واقع

تفکیک در حدود مولویت مولا و حقّ الطاعه او است که چنین چیزی صحیح نمی‌باشد؛ چرا که منجّزیت در واقع از لوازم حقّ الطاعه مولا بر عبد است و هر نوع تبعیض عقلی در منجّزیت، تبعض در مولویت مولا است. برای همین ایشان در ادامه، احتمالات سه‌گانه‌ای برای تبیین گستره مولویت طرح نموده و در نهایت یکی از آن‌ها را می‌پذیرد:

۱ ـ مولویت مولا یک امر واقعی است که موضوع آن واقع تکلیف است با قطع نظر از درجه انکشاف آن. وی معتقد است بطلان این فرضیه روشن است؛ چرا که مستلزم آن است که در موارد جهل مرکّب، تکلیف منجّز باشد و مخالفت با آن عصیان می‌باشد که با معذّریت قطع سازگاری ندارد. ۲ ـ مولویت مولا و حقّ الطاعه او در خصوص تکالیف مقطوع و واصل به مکلّف است. این فرضیه در واقع روح سخن مشهور است و به معنای تبعیض در مولویت میان موارد قطع و وصول و موارد ظنّ و شکّ است. وی می‌گوید این فرضیه نیز باطل است چون مولویت مولا را از کامل‌ترین صفات ذاتی دانسته و از این جهت، حقّ طاعت وی بر بندگان از گسترده‌ترین و بزرگ‌ترین حقوق است از این منظر که شامل همه موارد می‌شود، چرا که از مملوکیت و عبودیت حقیقی ناشی می‌شود. ۳ ـ مولویت در مواردی که قطع به عدم تکلیف نداریم ثابت است. ایشان این احتمال را پذیرفته و می‌گوید: ما این را می‌پذیریم و بر اساس آن قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را انکار می‌کنیم (همان).

شهید صدر علاوه بر بیان گستره مولویت با این بیان که مولویت به حقّ الطاعه بازگشت دارد؛ به گونه‌های آن نیز اشاره کرده و می‌گوید وقتی برای فردی نسبت به فرد دیگر حقّ الطاعه ـ به شکلی از مراتب ـ وجود داشته باشد، آن فرد نسبت به دیگری به اندازه همان مرتبه مولا محسوب می‌شود و این مولویت سه‌گونه دارد:

۱ ـ مولویت ثابت در لوح واقع؛ با قطع نظر از جعل هر جاعلی این مولویت ثابت است و وضعیت آن وضعیت ملازمه میان علّت و معلول می‌باشد، همانطور که این ملازمه امر واقعی ثابت در لوح واقع است، مولویت ذاتی نیز همین طور است. این مولویت مختصّ به خداوند بوده و به حکم مالکیت آن نسبت به موجودات و هر آنچه در عالم هستی است، مولویتی حقیقی است. همچنین این مولویت حقیقی، مولویت تشریعی را بر طبق مولویت تکوینی مفروض می‌دارد و همان‌گونه که اراده وی در همه عالم هستی نافذ است، اراده تشریعی هم تکویناً نافذ است به این معنا که نسبت به هر آنچه که از آن اراده تشریع می‌شود، حقّ اطاعت برای او وجود دارد. مولویت فوق حتّی با قطع نظر از وجوب شکر مُنعِم که دانشمندان علم

کلام بر اساس آن وجوب معرفت خدا و لزوم او را استخراج نموده‌اند، ثابت است. چرا که مسأله شُکرِ خداوند، یک مسأله است و مسأله مولویت حقیقی چیزی دیگر. ناگفته نماند که این مولویت محال است که از سوی خداوند مجعول باشد؛ زیرا در این صورت معنایش آن است که وی در مرتبه سابق بر جعل این مولویت، مولا نبوده است و در این هنگام نفوذ حکم او به مولویتش نافذ نیست چرا که فاقد شیء، نمی‌تواند معطی شیء باشد. ۲ ـ مولویت قراردادی از سوی مولای حقیقی؛ همانند مولویت پیامبر یا امام به همه مردم که از سوی خداوند قرار داده شده است و همچنین مثل مولویت پدر بر فرزند و وقتی که این مولویت مجعول شد، امکان دارد که فرد جاعل آن را در صورت قطع به تکلیف و ظنّ و شکّ قرار دهد. این مولویت از لوازم نبی یا امام یا پدر نیست و فقط قراردادی است و جاعل حدود آن را معیّن می‌کند و او نیز در گستردگی یا تنگی مقدار جعل و قرارداد، تابع جاعل است؛ البته قدر متیقّن عقلایی از وجوب، همان صورت قطع است و در مثل این موارد حجیّت قطع، قابل جعل است و وقتی دایره جعل شامل آن شود، حجّت است و در غیر این صورت حجّت نمی‌باشد. ۳ ـ مولویت قراردادی از سوی عبد بر خودش یا عقلا بر خودشان؛ مثل اینکه فردی بر خودش حقّ طاعت فرد دیگری را به اعتبار خبره بودن وی جعل و قرارداد کند؛ همانند موالی و سلطنت‌های اجتماعی وضعی و قراردادی که البته این مولویت هم به اندازه جعل، عقد و اتّفاق عقلایی کاربرد دارد (عبد السّاتر، ۸/ ٤۳).

ایشان در نهایت نظریه خود را غیر برهانی دانسته و آن را از ادراکات اوّلی عقل عملی می‌داند و گستره حقّ اطاعت مولا را در تکالیف مقطوع منحصر ندانسته؛ بلکه همه درجات را معتبر در اتیان دانسته و دامنه حقّ اطاعت مولا را تا به این حدّ می‌گستراند (صدر، ٦/ ٤٤).

نقد دیدگاه محقّق نائینی

در ابتدا باید گفت قاعده قبح عقاب بلا بیان بدیهی نیست؛ زیرا چنان که شهید صدر معتقد است، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» از سوی وحید بهبهانی طرح شد و هر چند این قاعده نزد بزرگان دارای اهمّیت است ولی در واقع چنین نیست؛ چرا که چگونه ممکن است این قاعده از بدیهیات عقل سلیم باشد ولی تا پیش از وحید بهبهانی کسی آن را نقل نکرده باشد؟ علاوه اینکه به صورت مشوّش ادّعا و طرح شده به گونه‌ای که با غور و بررسی می‌توان یافت که عدّه‌ای از اصولیان، برخی موارد را از دایره آن خارج کرده‌اند. این عوامل باعث شده که قاعده

مزبور، بدیهی نباشد و نهایتاً اگر صحیح باشد، صرفا نظریه‌ای ثابت نزد برخی از علما و نه همه آن‌ها خواهد بود و آن گونه نیست که محقّق عراقی گفته که اگر کسی اندک اطّلاعی داشته باشد، آن را انکار نمی‌کند (بروجردی نجفی، ۱۹۹/۳). شهید صدر در پاسخ به این سؤال که چرا دانشمندان گذشته این مسأله و مباحث دیگری را چون تفاوت میان حکم ظاهری و واقعی، تفاوت میان واجب مشروط و معلّق، مطلق و منجّز و ...، درک نکرده و به آن‌ها اشاره ننموده ولی دانشمندان متأخّر آن‌ها را درک و تثبیت نموده‌اند، می‌گوید دلیل آن یکی از دو چیز است: ۱ ـ دقیق و عمیق بودن مسأله، ۲ ـ اینکه در اطراف و خصوصیات مسأله به صورت دقیق توجّه نکرده‌اند تا اینکه آن را مطرح کنند (حسینی حائری، ۷۰/۳).

بعد از اینکه بدیهی بودن قاعده مذکور رد شد، در مورد تقریر اول محقق نائینی، می‌توان چنین مناقشه کرد که سخن ایشان تنها زمانی درست است که محتمل یا مدّعی ترتّب عقاب بر نفس، نرسیدن و عدم وصول باشد؛ زیرا گفته می‌شود عقاب بر امری است که خارج از اختیار مکلّف می‌باشد، در حالی که مسأله این طور نیست؛ چرا که سخن در ترتّب عقاب بر خود مخالفت تکلیف مشکوک است که برای مکلّف تکلیفی اختیاری است؛ چون به آن التفات دارد و از سوی دیگر متعرض دفع احتمال ترتّب عقاب بر آن نشده؛ بلکه در کلام ایشان مغفول مانده است (حکیم، ٤/ ٤٤٣).

به دیگر سخن اگر ترتّب عقاب، معلول نرسیدن و عدم وصول حکم باشد، سخن وی صحیح می‌باشد؛ یعنی چنین گفته شود در موردی که تکلیف محتمل است؛ اگر مولا بخواهد عبد را عقاب کند، عقاب وی معلول عدم وصول است و این عدم وصول امری غیر اختیاری و خارج از قدرت مکلّف خواهد بود، در نتیجه این عقاب قبیح است. با این توضیح که اگر بحث بر عدم وصول حکم متمرکز شود، عقل حکم می‌کند که عدم وصول به مکلّف مرتبط نمی‌شود و مقدور او نمی‌باشد. بنابراین بخاطر امری غیر مقدور، شارع نمی‌تواند او را عقاب کند. اما روحانی قائل است که مسأله این‌گونه نیست؛ بلکه این است که این فرد که احتمال تکلیف واقعی را داده و در عمل توانایی احتیاط کردن داشته؛ ولی این کار را انجام نداده و در عمل با تکلیف واقعی مخالفت کرده است، عقاب بر این مخالفت، در مقام عمل است و مخالفت در مقام عمل، امری اختیاری برای مکلّف است که البته این قسمت بحث در کلام محقّق نائینی «مغفولٌ عنه» است؛ زیرا وی تمام بحث را بر عدم وصول حکم متمرکز کرده و عدم وصول هم امری غیر اختیاری است و بر امر غیر اختیاری عقاب قبیح است.

روحانی در باره تقریر دوم نیز می‌نویسد: اگر منظور وی از عقاب بر مخالفت تکلیف غیر واصل، عقابی بدون اقتضا باشد، این همان مطلبی است که محقّق اصفهانی بدان ملتزم شده که فعلیّت تکلیف به وصول آن است و بدون وصول، تکلیفی وجود ندارد؛ البته این نکته با مسلک ایشان که می‌گوید برای تکلیف، وجودی واقعیِ فعلی به فعلیّت موضوع آن می‌باشد ـ هر چند وصول نشود ـ تنافی دارد. از سوی دیگر اگر منظور ایشان این نیست، چرا عقاب با تحقّق موضوعش که مخالفت تکلیف فعلی است، صحیح نیست؟ و اگر مقصود وی از عدم مقتضی، نبود وجه مصحّح است، این خود اول کلام است که استدلال بر آن بی‌معنا بوده و در هر صورت کلام ایشان قابلیّت التزام ندارد (حکیم، ٤/ ٤٤٤).

به دیگر سخن، اگر منظور محقّق نائینی این باشد که «تکلیف بدون وصول به مکلّف، فعلیت ندارد»، این مطلب با گفته محقّق اصفهانی سازگار است؛ ولی محقّق نائینی قائل به شرطیت وصول حکم به مکلّف نیست. در این صورت می‌توان دو برداشت از تقریر محقّق نائینی ارائه کرد: یکی اینکه اگر منظور وی آن است که «چون تکلیف وصول نیافته است، پس فعلیّت ندارد»، این با مبنای خود ایشان ناسازگار است. از دیگر سوی اگر بگوید «عدم وصول تکلیف، عقاب ندارد»، در پاسخ او باید گفت که موضوع عقاب، مخالفت است و فردی که احتمال تکلیف واقعی را می‌داده و در انجام آن سستی ورزیده است، مخالفتش موضوع عقاب خواهد بود.

شهید صدر نیز در باره تقریر دوم محقّق نائینی می‌نویسد: اشکال وارد بر صورت اول این است که محرّک عبد آن است که از عهده حقّ الطاعه که برای مولا مقرّر است بیرون آید. غرض شخصی عبد بیرون آمدن از عهده است نه امتثال تکلیف به عنوان تکلیف. پس ناچار باید نخست حدود این عهده مشخّص و معین گردد که آیا حقّ الطاعه شامل تکالیف مشکوک می‌شود یا نه؟ پس اگر ادّعا شود که حقّ الطاعه شامل تکالیف مشکوک نیست، مصادره و سخنی خارج از برهان خواهد بود و اگر از عدم شمول، فراغت حاصل نشده است که برهان مذکور تمام نخواهد بود؛ زیرا چگونه فرض می‌شود که در صورت عدم علم به تکلیف، تحرّک بدون مقتضی است، با آنکه مقتضی تحرّک همان حقّ الطاعه است که به ادعای ما شامل تکالیف مشکوک نیز می‌گردد. اشکال به صورت دوم، قیاس حقّ‌الطاعه‌ای است که برای مولا ثابت است نسبت به حقّ‌الطاعه‌ای که برای آمر عقلایی ثابت است که این قیاس موجّه نیست؛ زیرا حقّ الطاعه برای آمر عقلایی ناچار باید از سوی عقلا یا آمر بالاتری مجعول باشد. پس از

نظر سعه و ضیق تابع جعل آن است و معمولاً حقّ الطاعـه در ایـن مـوارد در حـدود تکـالیف مقطوع جعل می‌گردد. اما حقّ‌الطاعه‌ای که برای مولا ثابـت اسـت، حـقّ ذاتـی تکـوینی و غیـر مجعول است و چنان‌که واضح است از ضیق دایره آن حقّ مجعول ضیق دایـره ایـن حـقّ ذاتـی لازم نمی‌آید. پس آنچه در تحدید دایره این حق مورد اعتماد و تکیه است وجدان عقـل عملـی بوده و وجدان عقل عملی مقتضی تعمیم است. پس رأی صحیح در این حال آن است که قاعده عملی اوّلی به حکم عقل اصالت اشتغال است، تا زمانی کـه تـرخیص در تـرک احتیـاط ثابـت نشود (صدر، ۳/ ۹۷).

می‌توان به استدلال محقّق نائینی به شکل دیگری نیز پاسخ دادکه محرّک بر دو قسم اسـت: ۱ ـ محرّک ذاتی یا محرّک تکوینی که ناشی از وجود غرض تکوینی در آن چیز محرّک است و با قوّه‌ای از قوای انسان یا میلـی از امیـال او سـازگاری دارد. ۲ ـ محـرّک مولـوی یـا محـرّک تشریعی و آن عبارت است از حکم عقل به الزامی بودن تحرّک به سوی چیزی، چه در موردی که انسان غرضی درباره آن چیز داشته باشد یا نداشته باشد. اگر ایشان نظر بـه تحـرّک تکـوینی دارد، پس باید بگوییم گر چه شیء به سبب وجود واقعی‌اش محرّکیت تکوینی نـدارد ـ چـون تحرّک کاری آگاهانه است که متوقّف بر وصول است و وجود واقعی بدون وصول منشأ ایجـاد غرض نفسانی به سوی شیء نمی‌گردد ـ ولی وصول مراتبی دارد که از جمله آن مراتب وصـول احتمالی است و به حسب تفاوت درجات اهمیّت شـیء، محرّکیـت اخـتلاف پیـدا مـی‌کنـد و می‌توان فرض کرد که محرّکیت در برخی موارد تنها از احتمال وجود مطلوب پدید آید. اما اگر محرّک تشریعی که مرجع آن حقّ الطاعه است، مدّ نظر باشد، باید دید حدود حقّ الطاعه چقدر است؟ هر کس در حالت‌های شکّ و عدم علم به تکلیف، به حقّ الطاعه معتقد است، می‌گوید: محرّک مولوی در این حالات موجود است و وصول احتمالی نیز می‌تواند موجب تحرّک شـود (اسلامی، ۱۵۳).

از سوی دیگر همان گونه که سبحانی می‌گوید، وجود واقعی تکلیف و وجود علمی تکلیف هیچ یک، سبب تحریک عبد به سوی انجام تکلیف نیست؛ بلکه وصول تکلیـف، تنهـا موضـوع حکم عقل به وجوب اطاعت را درست می‌کند. آنچه محرّک عبد به سوی انجام تکلیف اسـت، ترس از عقاب و طمع در ثواب است. پس باید وصول تکلیف را مجازاً سبب تحریک دانسـت، به اعتبار آن‌که وصول تکلیف تنها موضوع حکم عقل بـه وجـوب اطاعـت را درسـت مـی‌کنـد (سبحانی، «مسلک حقّ الطاعه بین الرفض و القبول»، *پژوهش‌های اصولی*، ۱۱۹).

در مقام بررسی سخن سبحانی گفته شده است که سخن از صحّت مؤاخذه، دو مرحله پس از تمام بودن موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت است، چون بعد از ثبوت حقّ الطاعه به حکم عقل ـ چه در دایره تکالیف معلوم که مشهور گویند و چه در دایره مطلق تکالیف منکشف اعمّ از ظنّی و احتمالی که شهید صدر می‌گوید ـ یا این حقّ مراعات، و یا پایمال می‌شود و در مرحله سوّم می‌گوییم مراعات حقّ و نیکوکاری موجب استحقاق مثوبت است و پایمال کردن حقّ و ستمگری موجب استحقاق عقوبت است، چه ترتّب ثواب و عقاب بر اعمال از باب تجسّم باشد، چه از باب وعده مولوی باشد و چه از بابی دیگر. بنابراین کسی که خوف از عقاب و طمع در ثواب را به عنوان عامل محرّک عبد به سوی انجام تکلیف ملاحظه کرده است، وجود حقّ الطاعه را در مرحله پیشین باید پذیرفته باشد، چون روشن است که این خوف و طمع بی‌جا و بی‌جهت نیست و اگر حقّ الطاعه ثابت باشد، عقل مستقلّ در لزوم مراعات حقّ مولوی و قبح مخالف با آن است؛ البته وعده و وعید مولوی در تأکید محرّکیت مؤثّر است و این را انکار نمی‌کنیم، ولی چنین نیست که خیال شود بدون وجود وعده و وعید، هیچ‌گونه محرّکیتی و هیچ‌گونه تنجیزی وجود نخواهد داشت، چون همین مقدار که عبد به دلیل ترک احتیاط در برابر تکلیف مشکوک خود را ملامت می‌کند، کافی در فراهم بودن قابلیّت تحریک و کافی در تنجّز عقلیِ تکلیفِ مشکوک بر او است، چه ثواب و عقابی در پی باشد یا نباشد، آری می‌پذیریم که ترتّب ثواب بر فعل احتیاط و ترتّب عقاب بر ترک احتیاط، منجّزیت عقلی را شدّت می‌بخشد. پس بر میرزای نائینی، از جهتی که مستدل گفته، اشکال وارد نیست؛ بلکه در این نزاع آنچه مهمّ است تعیین دایره موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت است که آیا در خصوص تکالیف معلوم حقّ الطاعه ثابت است یا در مجالی گسترده‌تر؟ اشکال بر میرزای نائینی آن است که تنها؛ وصول قطعی را وصول شمرده که این به معنای اخذ مدّعا در دلیل و مصادره به مطلوب است (اسلامی، ۱۵۵).

نقد و پاسخ به اشکالات وارد بر نظریه حقّ الطاعه

نظریه «حقّ الطاعه» همانند دیگر نظریه‌ها ـ که اندیشه‌هایی درون علمی بوده و سهمی بسزا در اندیشه‌سازی در مسائل علم بر جای می‌گذارند ـ مورد نقد و جرح قرار گرفته است که در این قسمت به سه اشکال وارد بر این نظریه اشاره کرده و پاسخ مقتضی به هر یک داده می‌شود:

اشکال اول: شهید صدر می‌گوید: در این مسلک معتقدیم که مولویت ذاتی ثابت برای

خداوند، مختصّ به تکالیف قطعی نبوده؛ بلکه شامل مطلق تکالیف رسیده ـ هر چند بصورت احتمالی ـ نیز می‌شود و این از مدرکات عقلی عملی است و قابل برهان‌آوری نیست. پس همانگونه که اصل حقّ الطاعه برای مُنعِم و خالق با عقل عملی درک می‌شود و برهانی نیست، گستره آن نیز از حیث سعه و ضیق این‌چنین است (صدر، ٦/ ٤٤). حال این سؤال مطرح است که اگر عقل به طور بدیهی حکم به مولویت ذاتی خداوند نسبت به تکالیف احتمالی نیز می‌کند، چرا مسأله مورد نزاع واقع شده و این حکم عقل توسط مشهور انکار شده است؟ (لاریجانی، ١٤)

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که انکار نظریه حقّ الطاعه از سوی مشهور به یکی از دو جهت بوده است: اول آنکه محلّ نزاع به خوبی روشن نبوده است؛ مثلاً فرض عدم وصول بیان با فرض عدم صدور بیان خلط شده و یا معنای مولویت به خوبی روشن نگردیده است. بنابراین آن‌چه مطابق نظر مشهور اثبات می‌شود، غیر از مدّعای شهید صدر است. جهت دوم آن است که قائلان به «قبح عقاب بلا بیان» مسبوق به شبهاتی بودند که راه درک حکم اوّلی عقلی را بر آن‌ها می‌بست. از این رو اگر قائلان به حقّ الطاعه درصدد پاسخگویی به ادلّه مشهور بر می‌آیند، به معنای آن نیست که بر مسلک خود استدلال می‌کنند؛ بلکه در صدد زدودن شبهات و ابطال براهینی هستند که مشهور را به نظریه «قبح عقاب بلا بیان» کشانده است. از جمله این براهین، استشهاد به عرف و طریقه عقلایی در اجرای «قبح عقاب بلا بیان» در محدوده غیر شرعیات است که در کلام مستقلّ به نحوی جدید به چشم می‌خورد و متمایز از سخن مشهور است. مشهور می‌گویند: چون حقّ الطاعه برای مولای عرفی مشروط به وصول قطعی تکلیف است، پس حقّ الطاعه برای خداوند متعال نیز مشروط به وصول قطعی تکلیف است. این سخن مشهور در صورتی درست است که وجه تعدّی از مولویت‌های عرفی به مولویت خداوند روشن شود؛ مثلاً گفته شود که خداوند رئیس عقلا است و هر آنچه بر عقلا صدق می‌کند، بر او هم صدق می‌کند؛ ولی صحّت این وجه تعدّی؛ از دو جهت خدشه‌دار است: أ ـ در باب مولویات عرفی، حکم عقل عملی، مشروط بودن حقّ الطاعه به وصول قطعی تکلیف، معلوم نیست؛ زیرا ممکن است این اشتراط نتیجه درک عقل عملی نباشد، بلکه نتیجه جعل عقلایی باشد که در این صورت، موافقت خداوند به عنوان رئیس عقلا با آن‌ها در این امر، به معنای اثبات برائت شرعی است، نه برائت عقلی. ب ـ بر فرض، حقّ الطاعه در مولای عرفی مختصّ به تکالیف مقطوع باشد و عقل عملی بر آن حاکم باشد، نهایت چیزی که برای وجه تعدّی

می‌توان گفت آن است که خداوند رئیس عقلا است، پس با آن‌ها در این ادراک عقلی شریک است؛ یعنی ضیق دایره حقّ الطاعه برای مولای عرفی را که نزد عقل قابل درک است، خداوند نیز درک می‌کند؛ اما این چه ربطی به ضیق دایره حقّ الطاعه و مولویت خداوند متعال دارد (اسلامی، ٢٥٣).

اشکال دوم: مشکل اساسی نظریه حقّ الطاعه، منجر شدن به نوعی تزاحم یا تنافی در مقتضیات احکام عقل عملی است و چون تنافی یا تزاحم در احکام عقل عملی بالفعل معقول نیست، معلوم می‌شود که این نظریه قابل پذیرش نیست. به عبارت روشن‌تر نظریه حقّ الطاعه از نوعی ناسازگاری درونی رنج می‌برد. مقصود از ناسازگاری درونی، تناقض منطقی نیست؛ بلکه منجر شدن به نوعی تزاحم و یا تنافی در مقتضیات احکام عقل عملی است و چون تنافی یا تزاحم در احکام عقل عملی بالفعل معقول نیست، معلوم می‌شود نظریه حقّ الطاعه به شکلی که درکلمات شهید صدر مطرح است، قابل تأیید و پذیرش نیست. چنانکه گفته شد نظریه حقّ الطاعه می‌گوید دایره مولویت مولای حقیقی یعنی خداوند، موسّع است به طوری که علاوه بر تکالیف مقطوع، تکالیف مظنون و محتمل را نیز شامل می‌شود. نکته‌ای که در نظریه حقّ الطاعه مغفول افتاده و به کلّی از دید مؤسّس این نظریه و شاگردان وی به دور مانده، اینکه در موارد شبهه بدوی هم‌چنان که احتمال تکلیف اعمّ از وجوبی و تحریمی داده می‌شود، احتمال اباحه واقعی هم می‌رود و حکم عقلی به حقّ طاعت مولا، همان قدر که در تکالیف وجوبی و تحریمی مطرح است، در اباحه واقعی هم مطرح می‌باشد. بدین ترتیب باید گفت در شبهات وجوبی و تحریمی احتمال تکلیف و احتمال ترخیص هر دو قابل اعتنا و رعایت ملاک هر دو لازم است و فرقی میان احتمال تکلیف و احتمال ترخیص نیست و این شبهات مانند شبهاتی می‌شود که دوران میان دو محذور است؛ یعنی لزوم احتیاط در یک طرف و منافات با لزوم احتیاط در طرف دیگر (لاریجانی، ١٤).

در مقام پاسخ می‌توان گفت که تزاحم ملاک تکلیف با ملاک ترخیص به دو گونه قابل تصوّر است: أـ ملاک ترخیص مانند ملاک تکلیف منجّزیت دارد و چیزی بر عهده مکلّف می‌گذارد؛ یعنی اگر خداوند عملی را مباح قرار دهد، مکلّف باید آن را امتثال کند، بدین گونه که در عقیده و عمل خود را آزاد قرار دهد. اما روشن است که این وجه را نمی‌توان پذیرفت؛ چون اباحه حتّی اگر از نوع اقتضایی باشد، به معنای نفی مسئولیت است که اساساً در اختیار مکلّف نیست، زیرا اگر خداوند چیزی بر عهده انسان نگذارد، خود به خود چیزی بر عهده او

نخواهد بود و اگر او را به فعل یا ترک الزام نکند، خود به خود ملزَم به فعل یـا تـرک نخواهـد بود و دیگر لازم نیست مکلّف برای ملزَم نبودن خود کاری کند. پـس اگـر مکلّـف خـود را در عقیده و عمل آزاد نداند، باز هم آزاد است و نفس ایـن آزادی خـدادادی، بـرای تحقّـق مـلاک اباحه کافی است. اشکال مذکور در نهایت می‌تواند به گونه ای دیگر مطرح شود که بگویید اگر خداوند او را آزاد قرار دهد و او خود را آزاد نداند، مرتکب تشریع شده است. بنـابراین مـلاک ترخیص امتثال نمی‌طلبد و مکلّف برای رعایت مـلاک اباحـه محتمـل در شـبهات، مؤظّـف بـه چیزی نیست. ب ـ ملاک اباحه، اقتضای معذّریت و ملاک تکلیـف، اقتضـای منجّزیـت دارد و بدین لحاظ تزاحم میان آن دو متصوّر است. در اینجا هم؛ چـون صـورت گذشـته نمـی‌گـوییم ملاک اباحه به لحاظ التزام عبد به اطلاق عنـان منجّزیـت دارد، بلکـه مـی‌گـوییم مـلاک اباحـه اقتضای عدم مسئولیت و عدم الزام به فعل یا ترک را دارد، ولی چون مـلاک تکلیـف، اقتضـای الزام و ثبوت مسئولیت در برابر فعل یا ترک را دارد، پس به لحاظ حکم عقل به تنجیز و تعذیر، میان ملاک اباحه و ملاک تکلیف تزاحم رخ می‌دهد؛ هر چند به لحاظ عالَم امتثال که در گذشته محلّ بحث بود، تزاحمی رخ نمی‌دهد.

تصویر تزاحم بدین صورت نیز صحیح نیست، چون اطلاق عنان و عدم مسئولیت در برابـر فعل یا ترک را که مقتضای اباحه است، به دو گونه می‌توان تفسیر کرد: اول؛ ملاک و مصـلحتی که در ورای حکم به اباحه وجود دارد، آن است که مکلّف در خصـوص فعـل مبـاح از جهـت نفس فعل مباح، الزام مولوی به فعل یا ترک نداشته باشد. وجود ملاک اباحه بدین گونه منافاتی با آن ندارد که از جهت دیگری به غیر از جهت فعل مباح، الزامی به فعل یـا تـرک پیـدا شـود. بنابراین تفسیر، می‌توان ملاک اباحه اقتضایی را ملاک جهتی نامید؛ چون اقتضای اطلاق عنان و عدم الزام در فعل مباح از جهت خود فعل مبـاح اسـت. دوم؛ مـلاک و مصـلحتی کـه در ورای حکم به اباحه وجود دارد، مطلق است؛ یعنی در متعلّق اباحه هیچ گونه الزامی به فعل یـا تـرک وجود ندارد، نه از جهت فعلِ مباح و نه از جهت دیگری. از این رو، اگر تکلیفی موجب گـردد که امتثال آن مستلزم از دست رفتن آزادی مکلّف در خصوص برخی مباحات باشد، بنابر تفسیر اول تزاحمی میان ملاک اباحه و ملاک تکلیـف نیسـت. در مـوارد شـبهات نیـز رعایـت مـلاک تکلیف موجب پایمال شدن ملاک اباحه نمی‌شود، چـون مـلاک اباحـه جهتـی اسـت؛ یعنـی از جهت خود مباح، اطلاق و عنان و آزادی از مکلّف سلب نشده است و هیچ‌گونه الزامی وجـود ندارد؛ بلکه الزام از جهت ملاک تکلیف است کـه رعایـت آن مسـتلزم سـلب آزادی از مکلّـف

است.

بر این اساس اشکال مذکور کاملاً بر طرف می‌شود، چون معتقدان بـه مسـلک حـقّ الطاعـه می‌توانند بگویند منجّزیت احتمال تکلیف در موارد شبهات و التزام به فعل یا تـرک، خدشـه ای بر ملاک اباحه محتمل وارد نمی‌کند، زیرا اگر هم عمل محتمل الوجوب یا محتمـل الحرمـه در واقع مباح باشد، این الزام از ناحیه ملاک اباحه نبوده است. اما بنا بر تفسـیر دوم، مـلاک اباحـه اقتضایی هرگونه الزام را، چه از ناحیه خود مباح و یا از ناحیه دیگر، نفی می‌کنـد و از ایـن رو، وجوب احتیاط بر مبنای مسلک حقّ الطاعه با لزوم رعایت ملاک اباحه‌ی محتمل منافـات دارد. پس در مقام حفظ ملاکات میان آن دو، تزاحم پدید می‌آید و ترجیح مـلاک تکلیـف بـر مـلاک اباحه وجهی می‌طلبد. اگر بر مبنای مسلک مشهور گفته شود که ترجیح ملاک تکلیف بر مـلاک اباحه ترجیح بلا مرجّح است، قائلان به مسلک حقّ الطاعـه نیـز مـی‌تواننـد در مقابـل مشـهور بگویند که ترجیح ملاک اباحه بر ملاک تکلیف بلا مرجّح است. راه حلّ ایـن معضـل آن اسـت که بگوییم اساساً تنجیز و تعذیر در مورد یک چیز، در عرض هم امکان ندارد تـا تـزاحم میـان آن‌ها فرض شود، چه بر مبنای مسلک مشهور که تنجیز مختصّ به موارد انکشاف قطعی تکلیف و موارد وجود حکم ظاهری بر تکلیف است، و چه بر مبنای مسلک حقّ الطاعه که تنجیز عقلی در همه موارد انکشاف تکلیف، اعمّ از انکشاف قطعی و ظنّی و احتمالی، اسـت. امـا بـه لحـاظ حکم عقل به تنجیز و تعذیر تزاحمی پدید نمی‌آید، چون تعذیر چیزی جز عدم تنجیز نیست و در صورت تنجیز تکلیف محتمل، دیگر جایی برای تمسّک به اقتضـای معـذّریت مـلاک مبـاح محتمل نیست. اشکال شما در نهایت می‌تواند چنین باشد که مبنای قائلان به مسلک حقّ الطاعه را در منجّز دانستن احتمال تکلیف نپذیرید؛ اما در صحّت یا عدم صحّت این مبنا، وجدان عقـل عملی مرجع است؛ و گرنه بر فرض صحّت این مبنا اشکالی در بنا نیست که بـا وجـود تنجیـز تکلیف محتمل، جایی برای حکم عقل به تعذیر به لحـاظ مـلاک اباحـه محتمـل نیسـت (رک: اسلامی، ٢٩٣).

اشکال سوم: از جمله لوازم غیر قابل قبول این نظریـه آن اسـت کـه در همـه مـواردی کـه احتمال داده می‌شود مولا غرض لزومی دارد، باید احتیاط نمود. حال اگر یقین شود کـه احتمـال تکلیفی در بین نباشد ولی احتمال وجود ملاک امر و نهی یا وجود غرض مولوی وجـود داشـته باشد، آیا در این صورت عقل دوباره حکم به احتیاط می‌کند و رعایت غرض یا ملاک احتمالی را لازم می‌داند؟ به بیان دیگر، چنانچه نظریه حقّ الطاعه پذیرفتـه شـود، لازم مـی‌آیـد در همـه

مواردی که احتمال می‌رود مولا غرضی لزومی داشته باشد، هـر چنـد قطعـاً امـر نکـرده باشـد، احتیاط گردد. در حالی که این لازمه، قابل قبول نیست، نه حقّ الطاعه‌ای آن را مـی‌پـذیرد و نـه قبح عقابی. اثبات این لازمه متوقّف بر این نکته است که مسلک حقّ الطاعـه در لـبّ بـه «حـقّ احترام مولا» بر می‌گردد و لفظ طاعت و اطاعت که ظهور در تحقّق امر از مولا دارد واقعاً با این ظهور منظور نیست. غرض از حقّ الطاعه این است که احترام مولا و عدم توهین به او به تمـام معنا باید رعایت شود لذا به روشنی وجود «امر» شرط این احترام نیست. احترام به لحاظ اوامـر مولا فرقی با احترام به لحاظ اغراض مولا ندارد؛ بلکه دایره احترام و عـدم تـوهین بـه مـولا از موارد غرض واقعی هم فرا تر می‌رود و در مثل انقیاد و تجرّی هم ثابت است، در حالی کـه در این موارد، در عالم واقع نه حکمی هست و نه غرضی. بنابراین اگر بپذیریم که مولا دارای ایـن حقّ است که در همه موارد اوامر و نواهی‌اش ـ حتّی مشکوک ـ مـورد احتـرام قـرار گیـرد، در اغراض محتمل هم باید طبیعتاً همین طور باشد و لذا باید احتیاط نمود. ایـن همـان ملازمـه‌ای است که بعید است مسلک حقّ الطاعه آن را بپذیرد (لاریجانی، ۲۵).

پاسخ این اشکال بر اساس مبانی شهید صدر روشن است. به عنوان مقدمه بایـد افـزود کـه مشهور در تعریف واجب غیری گفته‌اند: «چیزی که بخاطر واجب دیگـری، واجـب مـی‌شـود» (رک: مکّی عاملی، ۱۲۸؛ نیز نگ: مـؤمن قمـی، ۱/ ۲۶۳؛ جلالـی مازنـدرانی، ۱/ ۵۴۵). آنگـاه اشکال شده است که بیشتر واجبات برای تحصیل مصـالح و ملاکـات لزومـی خاصّـی واجـب شده‌اند، پس همه باید واجب غیری شمرده شوند.

شهید صدر در پاسخ این اشکال می‌گوید که در واجب نفسـی، الـزام و مسـئولیت در قبـال نفس واجب است؛ ولی در واجب غیری، مولا مکلّف را در برابر نفـس واجـب غیـری مسـئول قرار نداده است. سپس ایشان در توضیح این مطلب می‌افزایند که اگر تحصیل خود مصلحت بر عهده مکلّف گذاشته شود و ذمّه عبد بدان مشغول شود، همان مصلحت واجب نفسی می‌گـردد و فعلی که مصلحت بر آن مترتّب است، واجب غیری می‌شود؛ اما اگر اشتغال ذمّه به نفس فعل باشد، همان فعل واجب نفسی خواهد بود و استحقاق عقاب به لحاظ ترک همان فعل است نـه مصالحی که گاه مترتّب بر آن است؛ البته این نکته که چرا مولا تحصیل نفس آن مصـالح را بـر عهده مکلّف نگذاشته و به جای آن تحصیل اسباب و مقدّماتش را بر عهـده او آورده، خـود بـه وجوهی چند قابل توجیه است که روشن‌ترین وجه آن است که مکلّف همواره اسباب و طـرق موصل به مصلحت را به خوبی نمی‌شناسد. سپس ایشان گفته که تعیین مصبّ حـقّ الطاعـه بـه

دست خودِ مولا است. مصبّ اراده مولا، و مصبّ جعل و اعتبار او، هر کدام از نفس فعل یا مصلحت مترتّب بر آن که باشد، همان واجب نفسی است و موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت همان است که مولا به عنوان مصبّ غرض و مصبّ اعتبار خویش تعیین کرده است (رک: هاشمی شاهرودی، ۲/ ۲۲۱).

با وجود این، گاه مصبّ اعتبار جدا از مصبّ اراده است؛ یعنی مولا اعتبار خویش را بر چیزی لحاظ کرده و اراده در همان چیز نیست؛ بلکه در امری ملازم و یا مسبّب از آن است. در این گونه موارد، مکلّف باید ملاحظه کند که مولا چه چیزی را بر عهده او گذاشته است و طبیعی است که حقّ الطاعه نیز در همان چیز ثابت است. پس اگر مولا به خطابی اعتبار وجوب نماز را ابراز کند، حقّ الطاعه در همین نقطه ثابت می‌شود، هر چند ملاک و اراده در تناهی از فحشا و منکر باشد که مترتّب بر نماز است (صدر، ٤/٥٠). بنابراین وجود غرض مولوی، کافی در ثبوت حقّ الطاعه نیست؛ بلکه باید مرکز حقّ الطاعه را پیدا کرد که گاه همان متعلّق غرض و گاه مقدمه یا ملازم متعلّق غرض است. بر این اساس، اشکال مذکور از اساس برداشته می‌شود و مسلک حقّ الطاعه با آنچه شهید صدر در مورد انکشاف غرض مولوی گفته‌اند، به طور کامل سازگار می‌گردد. پس چنین نیست که انکشاف غرض هیچ گاه حقّ الطاعه به دنبال نیاورد؛ بلکه اگر مولا امر و نهی نکند، ولی غرض خویش را به خطابی ابراز کند؛ مثلاً بگوید: «أُریدُ منکم کذا»، حقّ الطاعه در همین متعلّق غرض ثابت است و سخن در قاعده اولّی عقلی درباره احتمال تکلیف است که اعمّ از احتمال امر و نهی مولوی و یا احتمال غرض مولوی که مصبّ حقّ الطاعه است. به عبارت دیگر، سخن در احتمال وجود آن چیزی است که مولا از عبد خواسته و بر او منجّز کرده است، چه در قالب اعتبار وجوب یا حرمت و چه در قالب ابراز اراده و غرض به عنوان مصبّ حقّ الطاعه (اسلامی، ۲۷۷).

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱ ـ مشهور اصولیان قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را قاعده‌ای عقلی و صحیح می‌دانند و از جمله آنان محقّق نائینی معتقد است که هر تکلیف تنها در صورتی محرّک مکلّف است که وجود علمی داشته باشد. وی برای اثبات ادعای خود به عرف‌های عقلایی استشهاد می‌کند و از این رهگذر سعی در برهان‌سازی برای این قاعده دارد که در نهایت با این استدلال، قاعده اوّلیه

در شکّ را برائت عقلی می‌داند.

۲ ـ به عقیده شهید صدر قاعده «قبح عقاب بلا بیان» از سوی وحید بهبهانی طرح شده و تا پیش از ایشان کسی این نکته را بیان ننموده و با بیان این مطلب در بدیهی بودن آن تشکیک کرده است.

۳ ـ شهید صدر دیدگاه محقّق نائینی را ردّ نموده و با ارائه نظریه «حقّ الطاعه»، قاعده اوّلیه در شکّ را احتیاط عقلی می‌داند. ایشان معتقد است که قاعده «قبح عقاب بلا بیان» باعث تضییق دایره و گستره حقّ اطاعت خداوند می‌شود و می‌گوید حقّ الطاعه این قید را دارد که عقل ادراک می‌کند در دایره آن حتی احتمال هم منجّز است و تا وقتی که از سوی شارع ترخیصی نیاید، تنجّز پا بر جا خواهد بود.

٤ ـ شهید صدر در مقام آسیب‌شناسی تفکّر قائلان به برائت عقلی گفته است که دلیل اصلی انحراف و به خطا رفتن آن‌ها، تفکیک میان حجیّت و مولویت است.

٥ ـ شهید صدر سه احتمال را برای تبیین گستره مولویت طرح کرده و این احتمال را که «مولویت در مواردی که قطع به عدم تکلیف وجود ندارد، ثابت است» انتخاب کرده و بر حسب همین احتمال قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را انکار کرده است.

٦ ـ شهید صدر نظریه «حقّ الطاعه» را غیر برهانی و آن را از ادراکات اوّلی عقل عملی می‌داند.

۷ ـ از مقایسه میان نظر محقّق نائینی و شهید صدر به نظر می‌رسد نظریه محقق نائینی قابل قبول و دفاع نباشد؛ زیرا اولاً، نظریه «قبح عقاب بلا بیان»، ریشه‌دار نیست و ثانیاً، ادله‌ای که طرفداران این قاعده بیان می‌کنند، بخاطر انکار اصل حقّ مولویت تشریعی خداوند تام نیستند؛ ولی در مقابل، با بررسی کامل دیدگاه شهید صدر و آسیب‌شناسی ایشان از به خطا افتادن مشهور در انحراف از حکم بدیهی عقل، جدا ساختن مولویت تشریعی و حقّ الطاعه، عدم تفکیک میان مولویت خداوند و مولویت‌های عرفی می‌توان گفت که این نظریه صحیح می‌باشد.

منابع

اسلامی، رضا، ***نظریه حقّ الطاعه***، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸٦.

اصفهانی، محمّدحسین، ***نهایة الدرایة فی شرح الکفایة***، بیروت: مؤسّسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث،

چاپ دوم، ۱٤۲۹ ق.

انصاری، مرتضی بن محمّد امین، ***فرائد الاصول***، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم، ۱٤۲۸ ق.

آخوند خراساني، محمد کاظم بن حسین، ***کفایة الاصول***، قم: مؤسّسه آل البیت (ع)، چاپ اول، ۱٤۰۹ ق.

جلالی مازندرانی، محمود، ***المحصول فی علم الاصول*** (تقریرات درس آیت‌الله سبحانی)، قم: مؤسّسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱٤۱٤ ق.

حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، ***الفصول الغرویة فی اصول الفقهیة***، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه، چاپ اول، ۱٤۰٤ ق.

حائری یزدی، عبدالکریم، ***دُرَر الفوائد***، قم: مؤسّسه النشر الاسلامی، چاپ ششم، ۱٤۱۸ ق.

حسینی حائری، کاظم، ***مباحث الاصول*** (تقریرات درس شهید محمّد باقر صدر)، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱٤۰۸ ق.

حکیم، عبدالصّاحب، ***منتقی الاصول*** (تقریرات درس آیت‌الله محمّد روحانی)، قم: دفتر آیت الله سیّد محمّد روحانی، چاپ اول، ۱٤۱۳ ق.

خویی، ابوالقاسم، ***اجود التّقریرات***، (تقریرات درس آیت‌الله نائینی)، قم: مطبعه العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.

سبحانی، جعفر، «مسلک حقّ الطاعه بین الرفض و القبول»، ***پژوهش‌های اصولی***، شماره دوم و سوم، زمستان ۸۱ ـ بهار ۱۳۸۲، صص ۱۱۳ ـ ۱۳۳.

ـــــــــــــ، ***تهذیب الاصول***، (تقریرات درس امام خمینی)، تهران: مؤسّسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱٤۲۳ ق.

صدر، محمّدباقر، ***بحوث فی علم الاصول*** مقرر حسن عبدالسّاتر، بیروت: الدّار الاسلامیه، چاپ اول، ۱٤۱۷ ق.

ـــــــــــــ، ***دروس فی علم الاصول*** (تعلیقات شیخ ناجی طالب آل الفقیه العاملی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱٤۲۵ ق.

طوسی، محمّد بن حسن، ***العدّة فی اصول الفقه***، محمّد تقی علاقبندیان، قم: چاپ اول، ۱٤۱۷ ق.

عراقی، ضیاء الدین، ***نهایة الافکار***، مقرر محمّدتقی بروجردی نجفی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱٤۱۷ ق.

ـــــــــــــ، ***مقالات الاصول***، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱٤۲۰ ق.

علم‌الهدی، علی بن حسین، ***الذریعة الی اصول الشریعة***، تهران: دانشگاه تهران: چاپ اول، ۱۳۷٦.

کرباسی، محمّد ابراهیم، ***منهاج الاصول*** (تقریرات درس شیخ آغا ضیاء عراقی)، بیروت: دار البلاغه،

چاپ اول، ۱٤۱۱ ق.

لاریجانی، صادق، «نظریه حقّ الطاعه»، ***پژوهش‌های اصولی***، شماره اول، پائیز ۱۳۸۱، صص ۱۱ ـ ۲٦.

محمّدی، علی، ***شرح اصول فقه***، قم: دار الفکر، چاپ دهم، ۱۳۸۷.

مکّی عاملی، حسین یوسف، ***قواعد استنباط احکام***، قم: مؤلف، چاپ اول، ۱۳۹۱ ق.

منتظری، حسین‌علی، ***نهایة الاصول*** (تقریرات درس آیت‌الله حسین بروجردی)، تهران: تفکّر، چاپ اول، ۱٤۱٥ ق.

مؤمن قمی، محمّد، ***تسدید الاصول***، قم: مؤسّسه النّشر الاسلامی، چاپ اول، ۱٤۱۹ ق.

نائینی، محمد حسین، ***فوائد الاصول***، مقرر محمّدعلی کاظمی خراسانی، چاپ اول، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم: ۱۳۷٦.

نراقی، مهدی بن ابی ذر، ***انیس المجتهدین فی علم الاصول***، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۸.

ــــــــــــــــ، ***جامعة الاصول***، قم: کنگره بزرگداشت محقّقان نراقی، چاپ اول، ۱٤۲۲ ق.

هاشمی شاهرودی، علی، ***دراسات فی علم الاصول*** (تقریرات درس آیت‌الله خوئی)، قم: مؤسّسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ اول، ۱٤۱۹ ق.

هاشمی شاهرودی، محمود، ***بحوث فی علم الاصول*** (تقریرات درس شهید محمّد باقر صدر)، قم: مؤسّسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ سوم، ۱٤۱۷ ق.